

دسترسی به مناصب حاکمیتی در حکومت اسلامی محدودیت‌ها و الزامات

«مطالعه موردی جمهوری اسلامی ایران»

دریافت: ۹۳/۲/۲۷ تأیید: ۹۳/۶/۱۰ سیدمحمد مهدی غمامی* و عباس ماجدی**

چکیده

از عناصر خدشه‌ناپذیر حکومت‌های مردم‌سالار، تأمین و تضمین دسترسی به مناصب عالی دولت، به مثابه «حقوق شهروندی» خاص است و می‌توان ادعا کرد که بدون در نظر گرفتن این حقوق، فرض مردم‌سالاربودن نظام، غیر واقعی به نظر می‌رسد. مسأله این‌جاست که آیا دین، در نظام سیاسی اسلام و به‌طور خاص، جمهوری اسلامی ایران، در برخورداری از حقوق مذکور مؤثراند یا خیر؟ این مقاله، ضمن تحلیل ماهیت و قلمرو حقوق شهروندی و تعریف آن به «حقوقی که با توجه به مفاد قانونی و اصول حقوقی هر جامعه تعیین شده و بیان‌گر مختصات حقوق بنیادین افراد یک جامعه برای داشتن یک زندگی فردی و اجتماعی فعال در آن جامعه است»، به بررسی دو سطح «حقوق شهروندی عام» و «حقوق شهروندی خاص» می‌پردازد و در صدد است تا نشان دهد که دین و مذهب در سطح عام حقوق شهروندی، نه تنها عامل تمایز نمی‌باشد، بلکه به‌طور مشخص، دین اسلام، حکومت را به اعطای این حقوق شهروندی به‌طور یک‌سان تشویق می‌کند. در جمهوری اسلامی ایران نیز اصل بیستم قانون اساسی، مؤید این مدعاست؛ اما بنا به دلایلی از جمله قاعده «نفی سبیل» و همچنین اقتضانات حکمرانی؛ مانند اصول انسجام هدف، احترام به اکثریت و التزام و وفاداری، دین را در برخورداری افراد از حقوق شهروندی خاص (تصدی مناصب عالی حکومتی) مؤثر و ضروری می‌داند.

واژگان کلیدی

دین، حقوق شهروندی، جمهوری اسلامی، قانون اساسی، نفی سبیل، اصول حکمرانی

* استادیار و عضو هیأت علمی دانشکده معارف اسلامی و حقوق دانشگاه امام صادق 7، عضو گروه حقوق عمومی: ghamamy@isu.ac.ir

** دانشجوی کارشناسی ارشد پیوسته معارف اسلامی و حقوق دانشگاه امام صادق 7.

مقدمه

«حقوق شهروندی»^۱ از جمله پایه‌های حکومت‌های مردمی و بحث از آن نیز از جمله مباحث روزآمد سیاست و حقوق می‌باشد. حکومت‌ها با اتکاء به خواست و نیروی مردم شکل می‌گیرند و با توجه به اصول و مبانی خود، در مسیری حرکت می‌کنند. حال مردم، با توجه به نقش غیر قابل انکار خود در حکومت، از حاکمان، حقوق و مزایایی طلب می‌کنند و حاکمان نیز با توجه به عوامل موجهی، حقوقی را برای مردم به رسمیت می‌شناسند.

از طرفی، دین به مثابه امری مشتمل بر برنامه زندگی انسان - خواه ناخواه - در همه جهت‌گیری‌ها و برخوردهای انسان تأثیر می‌گذارد. با فرض هرگونه قلمرو برای دین (فردی و اجتماعی) می‌توان گفت تقنین و شکل‌دادن مناسبات حقوقی جوامع، از توجه به این عنصر، بی‌بهره نبوده‌اند تا آنجا که نظامی مانند جمهوری اسلامی ایران - با فرض جامعیت اسلام - بر اساس آرمان‌های اسلام شکل گرفته و کلیه قوانین و مقررات موضوعه را با موازین دینی اسلامی انطباق می‌دهد.^۲

اکنون مسأله این‌جاست که آیا دین و گرایش افراد، در اعطای حقوق شهروندی مؤثر است؟ و در نظام‌های دینی، تأثیر دین و دین‌داری، در برخورداری از این حقوق، چیست؟ و به‌طور خاص، حقوق شهروندی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، بر چه اساسی تدوین گشته است؟ به نظر می‌رسد که می‌توان با پاسخ به این سؤالات، روح حاکم بر قوانین یک کشور را دریافت و تشخیص داد که ابتدای نظام بر کدام نظام‌واره حقوقی است و در قانون‌گذاری و به تبع آن، تعامل با شهروندان، چه تصویری از انسان لحاظ می‌شود. برای بررسی و تحلیل، ابتدا ضروری است به ماهیت حقوق شهروندی پردازیم و سپس نقش دین را در سطوح دوگانه حقوق شهروندی مورد بررسی قرار دهیم.

ماهیت و منشأ حقوق شهروندی

شهروند، معادل واژه «citizen» و آن هم از کلمه لاتین «civitas» که به معنای شهروندی رُم باستان بوده مشتق شده است. شهروندان رُم، به سبب تعلق به رُم، از

حقوق و مسئولیت‌های معینی برخوردار بودند؛ حقوقی که ابتدا شامل ساکنان شهر رم می‌شد و بعدها سراسر امپراتوری رم را در بر گرفت. به این ترتیب، شهروندی، از ابتدای پیدایش با عضویت در یک حکومت، عجين بوده است (رایلی، ۱۳۸۸، ص ۲۸). البته بدیهی است که شهروندی رومی با شهروندی امروز، فاصله بسیار دارد.

در ایران نیز - ظاهراً - تا دوران مشروطیت و پدیدارگشتن بارقه‌های اندیشه مردم‌سالاری، مردم، «رعیت» و «رعایا» خطاب می‌شده‌اند که بیشتر، ناظر به تکلیف فرد و الزام اطاعت بی‌چون و چرای مردم از حاکم بوده است. لذا در زبان فارسی، «شهروند» واژه‌ای جدید است که معنای آن «اهل یک شهر یا یک روستا» آورده شده است (انوری، ۱۳۸۹، ص ۷۶۸). شهروند، در اصطلاح نیز به کسی گفته می‌شود که در نظامی سیاسی زندگی می‌کند و در ضمن، از حقوقی - به تبع عضویت خود در جامعه و مکلف‌بودن به تکالیفی - بهره‌مند است؛ یعنی نوعاً شهروندی موقعیتی است از تعامل دولت و مردم که حقوق و تکالیفی را بر مردم بار می‌کند که البته به حقوق ناظر به آن، «حقوق شهروندی» می‌گویند. پس نمی‌توان شهروندی را صرف تابعیت دانست، بلکه در این نگرش، تابعیت - همان‌گونه که خواهد آمد - از عناصر شکل‌دهنده شهروندی است که دولت ضامن حقوق آن می‌شود و بنا بر مصالح کشور و عموم مردم و با هدف بهینه‌ساختن شهروندی، دست به تحدید این حقوق می‌زند.

لذا شاید بتوان حقوق شهروندی را این‌گونه تعریف کرد: «حقوقی که «بیان‌گر مختصات حقوق بنیادین افراد یک جامعه برای داشتن یک زندگی فردی و اجتماعی فعال در آن جامعه است» و با توجه به مفاد قانونی و اصول حقوقی هر جامعه تعیین می‌شود و به همین دلیل، در کشورهای مختلف، تفاوت‌های بسیار دارد» (غمامی، ۱۳۹۰، ص ۳۰۹).

حقوق شهروندی را نباید با «حقوق بشر» اشتباه گرفت. از منظر دینی، حقوق بشر، ریشه در طبیعت و فطرت^۳ انسان دارد؛ در حالی که حقوق و آزادی‌های عمومی، در قلمرو حقوق موضوعه جای می‌گیرند؛ هر چند که ارتباط و پیوستگی آن‌ها با حقوق بشر، غیر قابل انکار است. به بیانی دیگر، می‌توان گفت که گاهی انسان، بما هو انسان،

در نظر گرفته می‌شود و حقوقی - با هر برداشتی که از جایگاه و هدف او وجود دارد - برای وی ترسیم می‌شود که آن را «حقوق بشر» می‌نامیم و گاهی هم انسان در سلطه و حاکمیت نظامی سیاسی (شهروند) در نظر گرفته و حقوقی به او اعطاء می‌شود که حقوق شهروندی نام دارند.

حقوق شهروندی از شروط پایه‌ای حکومت‌های مردم‌سالار است و در صورت عدم توجه به این حقوق از سوی حکومت‌ها، استقرار حکومت مردم و ادعای دموکراسی ممکن نیست (قاضی شریعت‌پناهی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۰). آثار بسیاری نیز بر این حقوق، مترتب است. اعطای این حقوق، کرامت و ارزش افراد را حفظ و بر نقش آنان در حکومت، تأکید می‌کند. هم‌چنین برای افراد، نوعی استقلال در زمینه‌های مختلف زندگی اجتماعی به بار می‌آورد و برای رشد شخصیت انسانی - اجتماعی ضروری است (طباطبایی مؤتمنی، ۱۳۷۰، ص ۵). در بُعد حکومتی نیز در نظر گرفتن و ضمانت این حقوق، نظام حق و تکلیف اجتماعی را شکل می‌دهد و باعث می‌شود که جامعه، بر مبنای تکلیف‌مداری و احترام به حقوق افراد اداره شود. به همین سبب، می‌توان گفت شهروندی ذاتاً با استبداد ناسازگار است. افزوده‌شدن به کارآمدی نظام و شکل‌گیری عنصر «مشارکت» نیز از دیگر آثار این حقوق است. شاید شهروندی، بیش از هر مفهوم دیگری «مشارکت» را تداعی کند و بتوان گفت که صاحب‌نظرانی هم که این حقوق را از پایه‌های حکومت مردمی دانسته‌اند، بیش از هر چیز به این حق سیاسی توجه داشته‌اند.

از نظر «ارسطو» شهروند، کسی است که پس از آموزش دیدن در امور سیاسی و نظامی، صلاحیت تصدی منصب قضاء یا عضویت در مناصب گوناگون شورایی را داشته باشد. در زمان جنگ نیز نقش سربازی و جنگاوری، به نقش‌های قبلی اضافه می‌شود. بنابراین، ارسطو شهروندی را با در نظر گرفتن حق «مشارکت» تعریف می‌کند و به نظر او همین عنصر است که اجتماع را می‌سازد (گای، ۱۳۸۸، ص ۴۹).

«ایمانوئل کانت»^۴ نیز شهروند را «عضو یک حکومت» و شرط شهروندی را توانایی و استعداد رأی‌دادن می‌داند. از نظر او شهروند مستقل کسی است که فقط «جزئی» از

جامعه مشترک المنافع نباشد، بلکه «عضوی» از آن باشد؛ عضوی که می‌خواهد بر اساس انتخاب خود در جامعه عمل کند. او سپس بین شهروند منفعل و شهروند فعال، تفاوت قائل می‌شود و شهروندی منفعل را با معنای شهروندی متناقض می‌داند (کانت، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۷۰).

شهروندی، به عضویت فرد در جامعه دلالت دارد و نقش او را در جامعه می‌پذیرد و به استقلال فردی‌اش صحنه می‌گذارد. این استقلال، در مجموعه‌ای از حقوق تجلی می‌یابد؛ اگرچه در زمان‌ها و مکان‌های مختلف تفاوت دارد، اما حاکی از نوعی تأثیرگذاری افراد در فضای حاکم سیاسی است (فالكس، ۱۳۸۱، ص ۱۳).

با اذعان به این که فرآیند اعطاء یا بهره‌مندی حقوق شهروندی و مُحَقِّق‌گشتن مردم، نیازمند داشتن نوعی تابعیت^۵ است و برخی حقوق‌دانان، در تعریف شکلی این حقوق، تابعیت را عنصر اصلی برخورداری از حقوق شهروندی معرفی کرده‌اند.^۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز در اصل نوزدهم، منشأ تابعیت را پذیرفته است. به نظر می‌رسد که با توجه به مشروح مذاکرات نهایی قانون اساسی، عبارت «مردم ایران» در اصل مذکور به تابعیت اشاره دارد، کما این که متن اولیه - در پیش‌نویس قانون اساسی - با عبارت «در جمهوری اسلامی ایران، افراد...» شروع می‌شده است که البته از آن، مفهوم تابعیت قابل استنباط نیست (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۹۱-۶۹۰). حال از آن جا که - با توجه به اصل ۴۱ قانون اساسی - تابعیت، قابل سلب نیست، سلب کامل حقوق شهروندی نیز امکان ندارد.

در این مقام، منظور ما از منشأ، عواملی است که سبب اعطای حقوق شهروندی و تحدید و بیان الزامات آن‌ها می‌شوند؛ یعنی منشأ حقوق شهروندی، شرایط و دلایل محصلی است که طبق آن، حکومت‌ها حقوق و آزادی‌هایی را به شهروندان خود می‌دهند و به تبع آن، انتظار تکالیفی را دارند و قوانین اساسی هم با در نظر گرفتن این عوامل، برای شهروندان خود حقوقی را احصاء می‌کنند.

حال، سؤال مهم این جاست که اعتبار گزاره‌های حقوقی به چیست و اساساً چه کسی حق قانون‌گذاری دارد؟ مکتب اثبات‌گرا و به‌طور خاص، «کلسنیسم»، با فرض وحدت

حقوق و دولت و انحصار اعتبار گزاره‌های حقوقی به قانون (کلسن، ۱۳۸۷، ص ۹۹-۹۸)، ادعا می‌کند که دولت در قالب قانون، این حقوق را اعطاء می‌کند و به این ترتیب ایجاد و محدودیت حق با دولت است (همان، ص ۱۳۲-۱۳۱). مکتب حقوق طبیعی، با استناد به قرارداد اجتماعی و اقتضای طبیعی تشکیل جامعه، اعتبار حقوق شهروندی را به ارزش‌های درست اخلاقی و عدالت می‌داند (Finnis, 2011, p.18-19 & 198) که البته برخی طبیعیون، موضع متافیزیکی و الهی ندارند و تصریح می‌کنند که نظم طبیعی، مثبت و نیازمند خدا نیست.

مکتب الهی، با استناد به خالقیت خدا، اصل فطرت و دیگر مبانی انسان‌شناسانه و لزوم سعادت‌مندی انسان، اعتبار گزاره‌های حقوقی از جمله منشأ حقوق شهروندی را به اتباع از نظم و سنت الهی حاکم بر جهان و جامعه انسانی می‌داند و دین را - به عنوان امری مشتمل بر اوامر پروردگار - نیز تضمین‌کننده حقوق، معرفی می‌نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۷ و ۱۵۹). واضح است که در دو مکتب اخیر، دولت بنیان و جوهره حقوق شهروندی را به اتباعش نمی‌دهد، بلکه آن‌ها با تشکیل جامعه، به واسطه منع دیگر، از آن بهره‌مند می‌شوند.

تأثیر دین در برخورداری از حقوق شهروندی عام

با توجه به آیه هفتادم سوره اسراء^۷ و بر اساس رویکردی که از انسان و کرامت او - صرف نظر از ویژگی‌ها و امتیازات اکتسابی او مانند دین - وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۱۴)، باید اذعان کرد که انسان دارای «حق کرامت» باید از زندگی محترمانه‌ای برخوردار باشد و کسی نمی‌تواند حیثیت و حقوقش را پایمال کند و باید آنچه را که برای تعالی و رشد نیاز دارد، به او اعطاء کرد. این اصل، در تقنین و اجرای قانون هم جاری است. لذا در این سطح از حقوق شهروندی، همه یکسان هستند و نه تنها دین، سبب تمایز در برخورداری از این حقوق نمی‌شود، بلکه دین اسلام حکومت را به اعطای یکسان این حقوق تشجیع می‌کند؛ چرا که اصل در اعطای این حقوق، تابعیت افراد است.

البته ذکر این توضیح لازم است که اساس شکل‌گیری تابعیت حکومت اسلامی «اعتقاد به اسلام» می‌باشد؛ اگرچه تشکیل جامعه سیاسی، نتیجهٔ مسلمان‌بودن افراد است، اما با تساهلی که روا داشته می‌شود، غیر مسلمانان نیز می‌توانند با داشتن پیمان، همین پیوند را با دولت اسلامی برقرار کنند و در نتیجه مسلمان و غیر مسلمان با داشتن وجه اشتراک سیاسی، یعنی ارتباط با دولت اسلامی، ملت واحدی را برای دولت اسلامی پدید می‌آورند (دانش‌پژوه، ۱۳۸۱، ص ۹۱) و به تبع، از حقوق و تکالیفی برخوردار خواهند بود.

اصل نوزدهم قانون اساسی اشعار می‌دارد: «مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند این‌ها سبب امتیاز نخواهد بود». سؤالی که پیش می‌آید، این است که چرا در این اصل، عامل «مذهب» ذکر نشده است؟ در پاسخ می‌توان گفت که شاید ذکر نکردن مذهب، به این سبب باشد که در حاق واقع، در بین مسلمان و غیر مسلمان در برخورداری از برخی حقوق خاص، تفاوت‌هایی وجود دارد. آنچه از مشروح مذاکرات نهایی قانون اساسی در این باره بر می‌آید، این است که هر اصل، در پی بیان مطلب خاصی است و بیان همهٔ مطالب در یک اصل، ضرورت ندارد و این اصل به دنبال این می‌باشد که با تمسک به آیه سیزدهم سوره حجرات، تأثیر عوامل جغرافیایی و نژادی را در برخورداری از حقوق، نفی کند. عبارت «مانند این‌ها» هم می‌تواند دلیلی بر تقیید این عوامل باشد، کما این که در مجلس بررسی نهایی هم تصریح شده است که این اصل، در پی بیان تأثیر یا عدم تأثیر مذهب نمی‌باشد (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۹۱-۶۹۰).

برای برابری همه در برخورداری از این حقوق (عام)، اصل بیستم قانون اساسی می‌تواند مستند قابل توجهی باشد: «همه افراد ملت اعم از زن و مرد، یک‌سان در حمایت قانون قرار دارند و از همهٔ حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، با رعایت موازین اسلام برخوردارند».

تأثیر دین در برخورداری از حقوق شهروندی خاص

در قانون و قانون‌گذاری، از مواردی که باید مورد توجه قرار گیرد، توجه به جایگاه افراد و اعطای حقوق به آنها با توجه به آن جایگاه است. به عبارتی، حقوق افراد باید بر اساس استحقاق و صلاحیت آنها اعطاء شود، وگرنه نظام‌واره حقوقی، از عدالت فاصله می‌گیرد.^۸

در حکومت اسلامی، انسان بما هو انسان، به درجه یک و دو تقسیم نمی‌شود، اما این امر مستلزم این نیست که حقوق و تکالیف همه یکسان باشد، بلکه علاوه بر کسب حقوق عامی که در بخش دوم بحث شد - که همه در برخورداری از آنها مساوی‌اند - در اعطای برخی حقوق، ضروری است که فضایل و استعدادها لحاظ گردد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۱۷-۳۱۶) تا نظام حق و تکلیف مبتنی بر غایات باشد، عادلانه محسوب گردد و... .

اکنون باید گفت که در حکومت اسلامی، اسلام و تخلق به آداب آن فضیلت بزرگی محسوب می‌شود که چشم‌پوشی از آن - در اعطای حقوق - شایسته نیست و به عبارتی، می‌توان قاعده‌ای استنباط نمود که گرچه «تساوی در برابر قانون» امری پسندیده و رواست، اما «تساوی قانون» و رفع امتیازات افراد از یکدیگر، آن‌گونه که مرحوم «نائینی» در «تنبیه الامه» می‌گوید، سبب ابطال اصول سیاسی امم و هدم نظام عالم است (نائینی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۱).

بند نهم اصل سوم قانون اساسی، یکی از اهداف کلی نظام را «رفع تبعیضات ناروا و ایجاد امکانات عادلانه برای همه، در تمام زمینه‌های مادی و معنوی» دانسته است. از تأمل در قید «ناروا» و در نظر گرفتن مفهوم عبارت «رفع تبعیضات ناروا» این‌گونه برداشت می‌شود که در حاق واقع، تفاوت‌های پذیرفته‌شده‌ای نیز وجود دارد که باید بر آنها تأکید ورزید و مؤثر قلمداد کرد؛ یعنی «عدم تساوی قانون» برای افراد در شرایطی رواست.^۹ معیار تفاوت‌ها نیز موازین اسلامی خواهد بود.

از این جهت، حقوق در اسلام، به سه دسته تقسیم می‌شود: حقوق انسانی که عبارت است از حقوق مشترک میان همه انسان‌ها از آن جهت که انسان‌اند و در برخورداری از

آن یکسان، حقوق اعتقادی یا دینی که در برخورداری از آنها موحدان از کافران جدا می‌شوند «أَقْمَنَ كَانُ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانُ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ»^{۱۰} (سجده (۳۲): ۱۸) و حقوق اسلامی که مختص مسلمانان است و علاوه بر مرز میان توحید و شرک، امتیاز بین اسلام و سایر ادیان نیز مطرح است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۵-۱۰۴).

با توجه به قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، می‌توان حقوق شهروندی را بر اساس امکان تمتع و استیفای افراد از آنها، به سه دسته تقسیم کرد: دسته اول حقوقی‌اند که قید و شرطی ندارند؛ مانند حق آموزش و پرورش (اصل ۳۰) و حق دادخواهی (اصل ۳۴). دسته دوم حقوقی‌اند که مقید می‌باشند؛ آن‌گونه که قانون‌گذار آن حقوق را به رسمیت شناخته، تأمین نموده و ضمانت اجرایی هم برای آن‌ها در نظر گرفته است، اما یا این حقوق، مقید به رعایت موازین و اصولی شده‌اند و یا این‌که در شرایط بسیار ویژه‌ای می‌توان از آن‌ها صرف نظر کرد، اصول بیستم، بیست و دوم، بیست و چهارم تا بیست و هشتم این‌گونه‌اند. دسته سوم نیز شامل حقوق مشروط می‌شود؛ یعنی تحصیل این حقوق از جانب شهروندان - علاوه بر داشتن تابعیت - مشروط به داشتن شرایط و ویژگی‌های دیگری است. برخی از حقوق خاص سیاسی، در این دسته جای می‌گیرند و به نظر می‌رسد که برای یافتن این دسته از حقوق شهروندی، باید در فصلی غیر از «حقوق ملت» به جست‌وجو پرداخت.

حقوق سیاسی به حقوقی اطلاق می‌شود که برای مشارکت فعالانه در امور دموکراتیک کشور ضروری است و شامل «حق رأی و تصدی مسئولیت در سطوح مختلف حکومت»، «آزادی گردهمایی و تشکیل انجمن»، «آزادی اطلاعات» می‌شود (کاستلز و دیویدسون، ۱۳۸۲، ص ۲۲۳). آزادی گردهمایی و تشکیل احزاب و گروه‌ها، مفاد اصول بیست و ششم و بیست و هفتم و آزادی اطلاعات نیز که ناظر به حق آزادی بیان می‌باشد، در اصل بیست و چهارم قانون اساسی ظهور دارد. واضح است که از این حقوق، تنها حق تصدی مسئولیت - در امور حساس کشور - منطبق بر دسته سوم تقسیم‌بندی اخیر است.

از منظری دیگر، در هر جامعه، همه افراد به تبع اختیار خود، حق تعیین سرنوشت

دارند و در این راستا از حق «انتخاب کردن» و «انتخاب شدن» برخوردارند. حق انتخاب کردن، افراد را در امور سیاسی مشارکت می‌دهد و حق انتخاب شدن - که عالی‌ترین سطح مشارکت سیاسی است - آنان را در حاکمیت سهیم می‌کند و چه بسا که فرد با استیفای این حق بتواند در سرنوشت دیگران نیز تأثیرگذار باشد. در حکومت اسلامی، حق انتخاب شدن - در تصدی مناصب عالی حاکمیت - صرفاً به مسلمانان تعلق می‌گیرد. در جمهوری اسلامی ایران نیز مناصب و جایگاه‌هایی وجود دارند که به نص صریح قانون، به مسلمانان - مشخصاً باید گفت: شیعیان - اختصاص می‌یابند که در بخش بعدی به آن‌ها خواهیم پرداخت.

در ادامه - به جهت اهمیت موضوع - دلایل اختصاص این حقوق به مسلمانان و سلب آن‌ها از غیر مسلمانان در حکومت اسلامی خواهد آمد.

چرایی عدم دسترسی غیر مسلمانان به مناصب حکومتی

مبانی فقهی - کلامی

الف) قاعده نفی سبیل

از مستندات قابل توجه این مسأله، قاعده نفی سبیل می‌باشد. این قاعده که فقهاء در ابواب و کتب مختلفی از جمله بیع، نکاح، ارث و... آن را به کار برده‌اند، برگرفته از آیه «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء (۴): ۱۴۱)؛ - خداوند هرگز کافران را بر مؤمنان تسلطی نداده - می‌باشد که به نفی هرگونه تسلط غیر مسلمان بر مسلمان دلالت دارد. از مستندات این قاعده می‌توان به این موارد اشاره نمود:

۱. آیه «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» که دلالت بر این دارد که شارع در مقام تشریح و قانون‌گذاری، حکمی قرار نداده است که موجب علو و استعلائی غیر مسلمانان بر مسلمانان باشد.

«کافر» کسی است که به دینی غیر از اسلام گرویده باشد و یا با وجود قبول اسلام، «ما يعلم من الدين بالضرورة» را انکار کند؛ به نحوی که انکار آن به انکار رسالت یا تکذیب پیامبر ۹ و یا تنقیض شریعت اسلام منتهی گردد.



«مؤمن» نیز کسی است که با شهادت به توحید و رسالت پیامبر اسلام ۹ ملتزم به احکام اسلام گردیده است و سبیل و سلطه، عبارت است از نوعی ولایت و اختیارداری که به صاحب آن مشروعیت می‌دهد که نسبت به طرف مقابل برتری داشته باشد و اعمال اقتدار نماید (عمید زنجانی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۵ و ۲۷).

به اصطلاح مفسرین، واژه «سبیل»، نکره در سیاق نفی آمده است که افاده عموم می‌کند و واژه «آن» نیز مفید نفی ابد می‌باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۷۵). حضرت امام 1 برای سبیل در این آیه، پنج معنا احتمال داده‌اند: پیروزی (نصر)، حجت در دنیا یا در آخرت، سلطنت اعتباری یا خارجی (امام خمینی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۷۲۱). لذا می‌توان گفت که «جعل» در این آیه قطعاً جعل تشریحی نیز خواهد بود؛ البته برخی جعل تکوینی - به لحاظ برتری سیاسی، نه به لحاظ برتری دلیل - را از عموم آیه استثناء نموده‌اند (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۶۱؛ فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۴). مؤیدات قرآنی «إِنَّ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ» (آل عمران (۳): ۱۴۰)؛ و برتری (جویی) فرعون در زمین^{۱۱} و ناتوانی مسلمان نسبت به کافران در جنگ بدر^{۱۲} نیز بر این مدعا صحه می‌گذارند (حسینی شیرازی، ۱۴۱۳ق، ص ۶۲).

ممکن است به دلالت این آیه اشکال شود که با توجه به صدر آیه مذکور «فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» مراد از نفی سبیل، حجت‌نداشتن کفار بر مسلمانان در روز قیامت و برتری مسلمان در آن روز بر کفار باشد که البته در تبیین مدعا، به احادیثی از معصومین اشاره شده است که آیه را این‌گونه تفسیر فرموده‌اند. در پاسخ گفته می‌شود که اولاً: سند احادیث مذکور، محل اشکال است (فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۶). ثانیاً: با چشم‌پوشی از ضعف سند، معصوم 7، تفسیری مورد فهم عرف از ظاهر آیه بیان فرموده و از مصادیق نفی سبیل، مصداقی را ذکر نموده است و ذکر این مصداق، منافی عموم آیه نمی‌شود. به عبارتی دیگر، از مصادیق قریب به فهم نفی سبیل، غلبه به برهان و حجت در روز قیامت می‌باشد که تفسیر مصداقی امام، منافی عموم آیه نیست (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۳۵؛ کاشف الغطاء،

۱۴۲۲ق، ص ۳۴؛ حسینی مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۵۷. ثالثاً: سلطهٔ مسلمانان در تشریح و این که قانون‌گذاری در دنیا به نفع آن‌هاست، خود دلیلی بر تفوق مسلمین بر کافران در روز قیامت و نداشتن حجت از جانب کافران است (فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۶).

۲. عزت‌مندی مسلمانان؛ طبق آیات قرآن، همه «عزت» و سربلندی، تنها از آن خداست.^{۱۳} راغب اصفهانی، عزت را حالتی می‌داند که انسان را از شکست حفظ می‌کند و او را مقاوم می‌سازد.^{۱۴} (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۶۳) و از آن‌جا که تنها ذات حق است که قاهر مطلق می‌باشد و شکستی در او نیست، تمام عزت و سربلندی از آن اوست. حال ایمان به پروردگار و اطاعت از اوامر و تخلق به آداب مورد پسند او، حالت مقاومتی در انسان مؤمن پدید می‌آورد که وی را از تسلیم و خضوع در برابر کسانی که در مسیری غیر از ایمان و عمل صالح^{۱۵} گام برمی‌دارند، باز می‌دارد و سلوک در گسترهٔ عزت پروردگار، او را نیز عزیز می‌کند: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» (منافقون (۶۳): ۸)؛ عزت، مخصوص خدا و رسول او و مؤمنان است.

از منظری جامع‌تر، اقتضای عزت‌مندی و شرف اسلام، علتی می‌باشد که پروردگار متعال، چیزی که موجب ذلت مسلمانان می‌شود را در تشریح قرار نداده باشد. به گمان برخی از فقهاء، این مستند، بهترین استدلال برای قاعدهٔ سبیل می‌باشد و عزت‌مندی مسلمانان و اقتضای آیهٔ «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» علت تامه بر برتری مسلمانان در دنیا و آخرت است (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۹۲).

اساساً قاعدهٔ نفی سبیل از اصول حاکم بر روابط مسلمانان با کافران است که با آن، هرگونه حکم و قانون‌گذاری که موجب برتری کافران بر مسلمانان باشد - بنا به مصالحی - نفی می‌شود. هم‌چنین به نظر می‌رسد بتوان آیاتی را که از «ولایت» کفار نهی کرده است را در شمول قاعدهٔ نفی سبیل دانست؛ چرا که ولایت یا به معنای سرپرستی است و یا به معنای دوستی بسیار نزدیک که مستلزم سپردن اختیار خود به طرف مقابل است که این دو معنا با نفی سبیل تعارض دارد (شریعتی، ۱۳۸۷، ص ۵۳).

البته واضح است که قاعدهٔ مذکور، غیر مسلمانان را از حقوق مشروع و انسانی خود

محروم و سلبِ وظیفهٔ مسلمانان در ادای دین و حقوق آن‌ها نمی‌کند و منافی معاهدات و روابط با کفار نمی‌باشد.

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ظهور این قاعده را به وضوح می‌توان دریافت. اصول پنجاه و دوم و پنجاه و سوم قانون اساسی (مربوط به اصول سیاست خارجی جمهوری اسلامی) و نیز اختصاص مناصب عالی حاکمیتی، با توجه به این قاعده است.

ب) حدیث «الاسلام یعلو و لا یعلی علیه»

در کتب فقهی، حدیث «الاسلام یعلو و لا یعلی علیه» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۲۹۷) از مستندات قاعدهٔ نفی سبیل آورده شده است، اما در این نوشتار، از آن‌جا که به نظر می‌رسد مفاد این حدیث جامع‌تر از قاعدهٔ نفی سبیل می‌باشد و افزون بر دلالت قاعدهٔ مذکور، در آن به امر دیگری نیز اشاره می‌شود، به عنوان دلیلی مجزا آورده شد؛ البته برخی دیگر، مفاد این حدیث را قاعدهٔ مستقلی قرار داده‌اند (زارعی سبزواری، ۱۳۸۹، ص ۷۶-۷۴).

سند حدیث

باید گفت که فقهاء این حدیث را از مراسیل معتبره صدوق دانسته‌اند و به آن عمل کرده‌اند. لذا از حیث سند، معتبر می‌باشد.^{۱۶}

دلالت حدیث

برخی از فقهاء این حدیث را مجمل دانسته‌اند (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۳۱؛ موسوی خویی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۹۰) و برخی دیگر آن را در مقام اخبار از تکوین دانسته‌اند (شبیری زنجان، ۱۴۱۹ق، ج ۱۲، ص ۴۳۶۰) و برخی احتمال داده‌اند که مراد حضرت رسول ﷺ ارشاد به برتری و نشر اسلام بوده باشد (مصطفوی، ۱۴۲۱ق، ص ۲۹۴). اما به نظر می‌رسد که بتوان آن را در مقام تشریح دانست؛ چرا که ظاهر حدیث، اشاره به این دارد که اسلام بر کفر (به قرینهٔ مقابله) برتری می‌یابد. حال اگر گفته شود که مراد از «علو»، برتری اسلام بر دیگر ادیان است، این معنا خلاف

ظاهر علو - که متبادر آن برتری حسی است - خواهد بود، مضافاً بر این که اگر این معنا مراد می‌بود، باید گفته می‌شد: «الاسلام عال» و نه «الاسلام یعلو». هم‌چنین در این صورت مفاد حدیث، با وجود عبارت «لایعلی علیه»، متنافر و از واضح‌ترین امور برای مسلمانان خواهد بود که شاید بیان آن چندان ضرورتی نداشت.

حال اگر گفته شود که مراد، این است که اسلام روزی در جهان برتری می‌یابد، با توجه به این که زمان مشخصی در حدیث ذکر نشده و با نظر به «اصالة الظهور»، دلالت بر این خواهد داشت که اسلام در همهٔ زمان‌ها برتر خواهد بود که روشن است این معنا با تجربهٔ تاریخی مسلمانان و آیاتی که قبلاً بیان شد، تعارض دارد. علاوه بر این باید گفت که فقهاء - خصوصاً متقدمین - در احکام تشریحی به «حدیث علو» تمسک جسته‌اند و فهم فقهاء از بزرگ‌ترین قرائن می‌باشد (حسینی مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۵۴-۳۵۳). هم‌چنین این حدیث مدّیل به «و الکفار بمنزلة الموتی لایحجبون و لایرثون» می‌باشد؛ گرچه در این که این عبارت، جزء حدیث باشد، تردید وجود دارد، اما ذکر آن پس از دو جمله اصلی (قدر متیقن حدیث) نشان‌گر فهم آن در مقام تشریح، خواهد بود.

در نتیجه از آن‌جا که جدا کردن استعلائی اسلام از استعلائی مسلمین معقول نیست؛ زیرا عمل به احکام اسلامی است که به مسلمانان عظمت می‌بخشد، خصوصیت احکام اسلامی این خواهد بود که باید در آن‌ها علاوه بر نفی سبیل کافران بر مسلمانان، برتری اسلام و اهل آن نیز مراعات شود (عمید زنجانی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۳۲). به عبارتی، همان‌گونه که واضح است، این حدیث دو جمله دارد که یکی سلبی و دیگری ایجابی است: جمله سلبی آن (لایعلی علیه)، همان مضمون قاعدهٔ نفی سبیل را افاده می‌کند و جمله ایجابی آن (الاسلام یعلو)، به برتری مسلمانان در تشریح اشاره دارد (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۵۴).

شاید شارع از این بیان، به بروز برتری و غلبه اسلام بر سایر مکاتب توجه داشته و برای پیروزی نهایی اسلام بر کفر مقدمه‌ای گذارده (عمید زنجانی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۳۲) یا این که از آن تبلیغ و اشاعهٔ اسلام را اراده کرده باشد، اما به نظر می‌رسد که در

حکومت اسلامی این برتری و تفوق در برخورداری از حقوق بنیادین و اساسی نباشد و این اصل، تنها در قانون‌گذاری و برخورداری از حقوقی، قابل لحاظ‌شدن است که ظهور اجتماعی و همه‌گیر داشته و مجرای امور را به دست غیر مسلمانان می‌سپارد. البته خروج از این امر نیز، بنا بر مصالح و شرایط موجود، ممکن است. به نظر ما اختصاص مناصب حاکمیتی خاص، از موارد شمول و تطبیق قاعده نفی سبیل و حدیث مذکور می‌باشد که در قسمت «هنجارها» به آن خواهیم پرداخت.

اصول حکمرانی

اساساً این ایده که شهروندی، در اعطای حقوق، ذاتاً مساوات‌گراست، همیشه صادق نبوده است؛ بلکه با توسعه رهیافت لیبرال شهروندی، از چنین همه‌شمولی برخوردار شد. این همه‌شمولی می‌تواند سه معنا داشته باشد: اول این‌که همه از حق مشارکت سیاسی برخوردارند، این معنا، مطلوب است. دوم این‌که همه باید نقطه‌نظری همگانی را بپذیرند و از هویت و تجربه خود در گذشته صرف نظر نمایند. سوم این‌که قوانین واحد بر همه افراد، صرف نظر از نیاز متفاوت‌شان، اعمال گردد (فالکس، ۱۳۸۱، ص ۱۱۳) که روشن است با توجه به این‌که انسان‌ها فارغ از باورها و تجربیات گذشته‌شان نیستند و نیازها، حقوق و تکالیف متفاوتی با هم دارند، اعمال یک نظام واحد مطلق حقوقی بر همه، ضمن این‌که پاسخ‌گوی نیازها نمی‌باشد، بلکه از کارآمدی حکومت نیز می‌کاهد. این اختلاف در برخورداری از حقوق، در همه نظام‌های حقوقی وجود دارد و این‌گونه نیست که از مختصات حکومت اسلامی باشد، لیکن اختلاف حکومت اسلامی و سایر حکومت‌ها در اعطای حقوق، به اختلاف مبانی پذیرفته‌شده آن‌ها برمی‌گردد. در عین حال، علاوه بر مبانی فقهی - کلامی که برای موضوع مورد بحث ارائه شد، ادله دیگری نیز وجود دارد که به اختصار به آن‌ها می‌پردازیم؛ ادله‌ای که اختصاص به حکومت اسلامی - به عنوان مجری امور، بر اساس اسلام - نداشته و می‌توان ادعا کرد که بین همه حکومت‌های مردمی پذیرفته شده است؛ آن‌گونه که اساساً مبنای این ادله، مبانی حکومت‌داری و دموکراسی است.

الف) اصل انسجام هدف

اصل انسجام در حکمرانی ایجاب می‌کند، نه همه راه‌ها، بلکه یک راه و یک راهبرد برای تحقق قدرت مشروع اعمال گردد. نمی‌توان با پذیرش قواعد مختلف متزاحم و متهافت، نظام سیاسی - اجتماعی کشور را دچار تشتت و هرزرفتن نیروها و امکانات کرد. به این ترتیب، نظام سیاسی مبتنی بر مبانی مشروعیت، نیازمند اعطای قدرت به افرادی است که معتقد به مبانی در راستای تحقق اهداف مورد نظر، اهتمام نموده و چشم‌انداز نظام سیاسی را در عملکرد خود پی‌گیری نمایند.

انگیزه حکومت‌ها از در نظر گرفتن این اصل، می‌تواند تضمین بقای نظریه حکمرانی باشد؛ یعنی با توجه به این که حتی بهترین و منطقی‌ترین نظام تفکیک قوا و نظارت نیز امکان تخطی و عدم اجرای امور در راستای اهداف را تضمین نمی‌کند، حکومت‌ها احتیاط نموده و با در نظر گرفتن شرط التزام فکری - عملی کارگزاران به اصول، از بقای حکومت و با این وحدت حاصل از یگانگی کارگزاران در اعتقاد به اهداف نظام، از اجرای امور وفق اهداف خود بیش‌تر اطمینان حاصل می‌کنند.

برخی صاحب‌نظران معتقدند که یکی از اقتضائات قاعده نفی سبیل، همین احتیاط است که هر آن‌چه که سبب استیلاء و سلطه غیر مسلمانان می‌شود را منتفی می‌کند (عمید زنجانی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۴۳). به این ترتیب، افرادی که زمام قدرت را به دست می‌گیرند، با سلطه‌ای که برای آن‌ها فراهم می‌شود، امکان کارآمدی و دسترسی متقن‌تر به اهداف شارع مقدس را موجب می‌گردند.

ب) اصل احترام به اکثریت

فارغ از این که آیا اکثریت، همیشه راه صحیح را انتخاب می‌کند یا نه، الزامات اداره یک جامعه، ناگزیر از پذیرش عمومی و مردم‌سالاری است و واقعیت‌گرایی نشان می‌دهد که دموکراسی، همان نظر اکثریت و نه نظر همه مردم است (posner, 2003, p.34) و به این ترتیب، دموکراسی مبتنی بر اصل احترام به انتخاب اکثریت و مدل‌های حکمرانی مورد نظر ایشان است. این اصل، اشاره به این دارد که در تقنین و اجرا باید به خواست اکثریت رجوع نمود و به آن احترام گذاشت و آن را لحاظ کرد. قطعاً این رویکردها

می‌تواند اخلاقی باشد؛ البته نه به آن حدی که موجب نقض حقوق اولیه و اساسی سایر شهروندان گردد. به این ترتیب، وقتی انتخاب اکثریت، انتخاب الزامات و موازین اسلامی (احکام و اخلاق) است، قاعده حکمرانی این است که مقبولیت حکومت برای کارآیی و اثربخشی، ناگزیر از اجرای موازین دینی است.

حال واضح است، در سرزمینی که اکثریت آن به دین اسلام گرایش دارند، خواست عموم (اکثریت) و الزام ماهیت اجتماعی بسیاری از احکام دینی بر این قرار می‌گیرد که کارگزاران حکومت، معتقد به همان دین باشند.

در جمهوری اسلامی نیز قانون‌گذار در مواردی - ضمن لحاظ کردن عناصر دیگر- از این اصل، چشم‌پوشی نکرده است؛ به عنوان مثال، در اشتراط «مذهب» در منصب رهبری و ریاست جمهوری - که در ادامه از آن بحث خواهد شد- این احترام به اکثریت را در نظر گرفته است.

ج) اصل التزام و وفاداری

این اصل، بیان‌گر این است که با توجه به ابتدای حکومت‌ها بر اصول و مبانی‌ای خاص، کسانی می‌توانند در حمایت کامل و در برخورداری تام از حقوق شهروندی قرار گیرند که علاوه بر التزام فکری، وفاداری عملی خود را هم به مبانی نظام نشان داده باشند؛ مثلاً اگر اصل دوم قانون اساسی فرانسه، حاکمیت این کشور را مبتنی بر «لائسیته» می‌داند، یقیناً کسی می‌تواند در این نظام، رئیس جمهور شود که لائسیته را در فکر و عمل، به رسمیت شناخته و تعهد خود را نسبت به آن نشان داده باشد. همین رویکرد، در حکومت اسلامی نیز وجود دارد.

اسلام می‌گوید عنوان خاک قیمت ندارد؛ بلکه عقیده قیمت دارد... مسلمانی که اسلام را پذیرفته و با جان و مال و ناموس خود در راه اسلام فداکاری می‌نماید، مزداری و جهاد می‌کند و برای اعلای کلمه اسلام ایثار و از خود گذشتگی دارد و به اسلام و حکومت اسلامی، عشق می‌ورزد و جاناً و مالاً در ارتقای دولت اسلام می‌کوشد، نمی‌شود آن را با یک نفر از اقلیت کلیمی

یا مسیحی یا زرتشتی که به هیچ یک از این مبانی معتقد نیست، بلکه قلباً خواهان شکست اسلام است تا کلیمیت و نصرانیت و زرتشتیت روی کار آید (و چه بسا در باطن هم کارهایی انجام بدهد) من جمیع الجهات دارای حکم و حقوق واحد به حساب آورد. علی‌هذا بر حاکم اسلام که ولی فقیه است، لازم است که حدود مشخصه بین مسلمانان و اهل ذمه را حفظ کند و طبق قانون قرآن و سنت رسول خدا که مفصلاً در کتب فقهیه آمده است، حق هر کس از آنها را به ذوالحق بدهد. اختلاط و امتزاج در حقوق نشود و تساوی در حقوق هم (به بیانی که گذشت) نباشد. و العدل إعطاء كل ذي حق حقه، لا إعطاء الحق الواحد المساوی لجميع الافراد علی السواء (حسینی تهرانی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۲۵۰).

هنجارها؛ قواعد و مقررات مربوط

در شهروندی اسلامی، در برخورداری از حقوق خاص (مناصب حکومتی) تمایزی میان مسلمانان و غیر مسلمانان وجود دارد و روح کلی قوانین مربوط به امور حاکمیتی و نص آنها باید به گونه‌ای باشد که بر این امر صحه گذارد.

طبق ماده ۸ قانون مدیریت خدمات کشوری، امور حاکمیتی «آن دسته از اموری است که تحقق، آن موجب اقتدار و حاکمیت کشور است و منافع آن بدون محدودیت شامل همه اقشار جامعه گردیده و بهره مندی از این نوع خدمات، موجب محدودیت برای استفاده دیگران نمی‌شود».

به نظر ما مناصبی که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران یا دیگر قوانین وجود دارند و در آنها اصل مسلمان بودن فرد لحاظ شده است، دو گونه‌اند: اول، مناصبی که نوعاً صبغه دینی (اسلامی) دارند و طبق ادله اختصاصی خود، کسی جز فرد مسلمان، صلاحیت عهده‌دار شدن آنها را ندارد و دوم، مناصبی که جانب حزم و احتیاط و احترام به اکثریت، در آن رعایت شده است.

فهرست

سال هجدهم / شماره چهارم / پیاپی ۷۰

۸۰

مناصب دینی (اسلامی)

این مناصب، نوعاً منصبی دینی محسوب می‌شوند و در شرع، علاوه بر اصول و قواعد کلی‌ای که ذکر شد، ادله‌ای مخصوص به خود دارند و طبق امر شارع، کسی جز فرد مسلمان که نسبت به او امر شارع مقدس اطلاع و التزام کامل دارد و در اصطلاح فقهی، فقیه و مجتهد نامیده می‌شود، صلاحیت ندارد آن‌ها را بر عهده گیرد. فردی که در این مقام می‌ایستد یا همانند ائمه معصومین : اصالتاً برخوردار از «ولایت» است و یا این‌که داشتن «اجتهاد»، به جهت تفقه و اشراف بر احکام دینی برای او شرط شده و نیابتاً برخوردار از «ولایت» است. احصاء این مناصب:

الف) رهبری نظام اسلامی

مهم‌ترین جایگاه و مقام حکومت اسلامی، رهبری آن است که دارای «ولایت» می‌باشد.

طبق مقدمه قانون اساسی و اصول پنجم و یک‌صد و هفتم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، این مقام، تنها به فقیه (مجتهد) جامع الشرائطی می‌رسد که مردم او را به رهبری برمی‌گزینند.

با توجه به موازین اسلامی، اصل بر عدم ولایت افراد و «ولایت» به معنای داشتن حق اعمال قدرت می‌باشد؛ یعنی هیچ‌کس حق اعمال قدرت ندارد، مگر این‌که از طرف خدا مأذون باشد. حال در منابع دینی یکی از شروط اساسی مأذون‌بودن از جانب خداوند، اعتقاد به اسلام است. از این‌رو، یکی از شروط ولایت‌داشتن، «ایمان» است و در نتیجه، حق اعمال ولایت از کسی که اعتقادی به اسلام ندارد، سلب می‌شود.

برخی فقهاء ذیل عنوان «مسقطات الولاية»، اموری را ذکر نموده‌اند که یکی از آن‌ها «کفر» می‌باشد و اکثراً به قاعده نفی سبیل و حدیث «الاسلام یعلو...» استناد نموده‌اند. (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۲۳، ص ۲۶۷؛ اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ج ۷، ص ۱۶۶).

در ولایت فقیه، علاوه بر ایمان، «اجتهاد» نیز شرط می‌شود که مفهومی درون‌دینی است.

ب) قضاوت

از جمله مناصب دینی که مسئولیتی خطیر و حساس است و نظم امور مسلمین را تأمین می‌کند و... منصب قضاوت می‌باشد. به نظر می‌رسد که بتوان منصب قضاوت را از حقوق سیاسی و مناصب حاکمیتی محسوب کرد. در تعریف حقوق سیاسی، گفته شده است: «حقوقی که دارندگان آن حقوق می‌توانند در حاکمیت ملی شرکت کنند؛ یعنی در انتخابات و تصدی شغل قضاء یا داشتن امتیاز نشر جراید و مانند این‌ها» (لنگرودی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۷۲۸).

فقه‌های عظام، در کتب فقهی‌شان به مبحث «صفات قاضی» پرداخته‌اند و بلا خلاف، همه ایمان را از شروط قضاوت دانسته‌اند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۰، ص ۱۲؛ شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ص ۲۹).

لازم به ذکر است که در این مناصب، منظور از ایمان، شیعه امامی می‌باشد، برای این مدعا به ذکر یک مستند اکتفاء می‌شود.

از روایات مشهور و قابل توجه بر اثبات ولایت فقیه و نیز از مستمسکات فقهاء بر شمارش صفات قاضی، «مقبوله عمر بن حنظله» می‌باشد. پس از بحث از سند حدیث و با فرض توثیق آن،^{۱۷} دلالات بسیاری می‌توان از این حدیث دریافت که یکی از آن‌ها این است که حضرت صادق ۷ شیعیان را از «تحاکم» به افراد غیر شیعه نهی کرده و به آن‌ها امر فرموده است که در میان خودشان (شیعیان) بنگرند «ینظران الی من کان منکم» و به کسی که حلال و حرام خدا را طبق اوامر و آموزه‌های اهل بیت : می‌داند، «تحاکم» کنند.^{۱۸}

از دیگر صفات قاضی «اجتهاد» می‌باشد که به اسلام‌شناسی فرد و توانایی او بر استخراج احکام شرعی دلالت دارد.

طبق اصل یک‌صد و پنجاه و هفتم قانون اساسی جمهوری اسلامی، یکی از شروط، برای تصدی ریاست قوه قضائیه «اجتهاد» می‌باشد. هم‌چنین قانون‌گذار - طبق اصل یک‌صد و شصت و دوم قانون اساسی - با توجه به اهمیت و وحدت ملاک، در مناصب «دادستانی کشور» و «ریاست دیوان عالی کشور» اجتهاد را نیز اشتراط کرده است.

در باره صفات و شرایط سایر قضات نیز اصل یکصد و شصت و سوم، حکم فرماست که «موازین فقهی» را مشخص کننده صفات قضات دانسته است: «صفات و شرایط قاضی، طبق موازین فقهی به وسیله قانون معین می‌شود». هم‌چنین قانون «شرایط انتخاب قضات دادگستری» مصوب ۱۳۶۲/۲/۱۴ در دست می‌باشد که در بند اول آن به شرط «ایمان» و در بند پنجم آن، به شرط «اجتهاد» اشاره شده است.

ج) وزارت اطلاعات

از جمله مناصب دیگری که قانون‌گذار با اشتراط «اجتهاد»، به آن صبغه دینی بخشیده است، سمت «وزارت اطلاعات» می‌باشد. شاید بتوان توجه به اهمیت منصب و لزوم مصلحت‌اندیشی وزیر - که در مهم‌ترین و حساس‌ترین مسائل کشور ورود پیدا می‌کند- و ناگزیر بودن او از اتخاذ تصمیم عقلایی و مبتنی بر مصالح جامعه اسلامی را انگیزه قانون‌گذار از شرط کردن «اجتهاد» دانست؛ هرچند که این اقدام، فارغ از حزم‌اندیشی و احتیاط حکومت‌دارانه هم نیست.

در این باره سند حقوقی مستند ما قانون «تعیین ضوابط و شرایط وزیر اطلاعات» مصوب ۱۳۶۲/۰۲/۲۹ می‌باشد که در بند اول آن «داشتن تحصیلات در حد اجتهاد» را شرط نموده است.

رعایت احترام به اکثریت و حزم و احتیاط در بعضی از مناصب

برای این‌گونه مناصب، نمی‌توان شأنی درون‌دینی در نظر گرفت، اما توجه به اصول فقهی - کلامی مذکور و رعایت اصول حکمرانی سبب شده تا این مناصب به مسلمانان اختصاص یابد. احصاء این مناصب:

الف) ریاست جمهوری و وزارت

اصل یکصد و پانزدهم قانون اساسی، اشعار می‌دارد که رئیس جمهور باید از رجال مذهبی و مؤمن و معتقد به مذهب رسمی کشور باشد.

«مذهبی بودن» رئیس جمهور، به معنای برخورداری او از اطلاعات مذهبی در سطح کافی و تشریح او به احکام اسلامی می‌باشد؛ چراکه معمولاً افراد مذهبی در جامعه به دو

خصلت شناخته می‌شوند: یکی داشتن اطلاعات مذهبی و دیگری رفتار و منش آن‌ها که مبتنی بر مذهب است. پس مفهوم این شرط، لزوماً تلبس فرد به لباس روحانیت و داشتن «اجتهاد» نیست (رستمی، ۱۳۹۰، ص ۲۲۹). به نظر برخی صاحب‌نظران، این شرط، شامل «ایمان و اعتقاد به مذهب رسمی کشور» می‌شود و عام‌تر از آن است (مدنی، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۱۵۲).

درباره شرط «ایمان و اعتقاد به مذهب رسمی کشور» نیز علاوه بر مفاد قاعده نفی سیبل، وجوهی را می‌توان در نظر گرفت:

اولاً: اختیارات گسترده رئیس‌جمهور، به عنوان بالاترین مقام اجرایی کشور و حساس بودن برخی مسؤولیت‌های وی که می‌تواند در روند امور، تأثیر بسیاری بگذارد و سبب تعالی یا انحراف آن‌ها - نسبت به ارزش‌ها - شود، حزم و احتیاطی را پدید آورده و سبب شده است که قانون‌گذار اعتقاد به مذهب رسمی کشور - که نظام نیز با الهام از تعالیم آن بنا شده است - را در شروط منصب ریاست جمهوری احصاء کند. این اصل، راجع به وزرا نیز صادق است.

ثانیاً: با توجه به مشروح مذاکرات نهایی قانون اساسی، در جلسه تصویب این اصل، عده‌ای اعتقاد داشته‌اند که محتاطانه عمل نمودن در باره شرایط رئیس‌جمهور لزومی ندارد؛ چراکه تنها رئیس‌جمهور شأن مجری قانون را دارد و تصویب قانون نیز برعهده مجلس می‌باشد و حافظ نظام و ضامن به انحراف‌نرفتن آن، مجتهدان و فقهاء هستند که البته ظاهراً بحث، با پیش‌کشیدن اصل احترام به اکثریت خاتمه یافته است. از آن‌جا که اکثریت مردم ایران شیعه هستند، اهل سنت و هم‌چنین دیگر اقلیت‌ها به قانون‌گذار اجازه می‌دهند که این شرط را برای ریاست‌جمهور در نظر گیرد (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۱۷۶۸-۱۷۶۷).

ثالثاً: رئیس‌جمهور، پس از انتخاب، توسط اکثریت مردم - که شیعه هستند - مجری قانون اساسی می‌شود (اصل ۱۱۴). ممکن است برخی مسائل تخصصی به ویژه مسائل فقهی و احکام اسلام - که در صورت تنصیص، لازم‌الاجراء هستند - مورد وفاق همگان نباشد، لذا قانون‌گذار ضرورتی بر تصدی ریاست‌جمهور، از جانب فردی که

اعتقاد به آن‌ها ندارد، ندیده است. فراتر از این، شاید بتوان این شرط را نه تنها شرط تصدی منصب، بلکه توافق میان مردم و رئیس جمهور بر اجرای امور، طبق احکام مذهب رسمی کشور دانست. تحلیف رئیس جمهور - که خالی از جنبه حقوقی و شرعی نیست - می‌تواند شاهد این مدعا باشد؛ چراکه رئیس جمهور در پیش‌گاه قرآن کریم و در برابر مردم سوگند یاد می‌کند که پاسدار مذهب رسمی و نظام جمهوری اسلامی و قانون اساسی باشد و... (اصل ۱۲۱)، (نجفی اسفاد و محسنی، ۱۳۸۶، ص ۲۹۵).

رابعاً: برخی معتقدند که رئیس جمهور پس از انتخاب، توسط مردم و احراز مشروعیت مردمی، احتیاج به اذن ولی فقیه دارد و به همین سبب، حکم ریاست جمهوری او به «تفیذ» رهبر می‌رسد و بدین ترتیب، اختیارات اجرایی و اقتدارات قانونی او که معمولاً با اعمال نوعی ولایت و حاکمیت همراه است، از مشروعیت دینی برخوردار می‌شود (عمید زنجانی، ۱۳۶۲، ص ۱۸۴). فرض ثبوت ولایت برای رئیس جمهور، «ایمان» را در تصدی این منصب شرط می‌کند.

ب) پست‌های مهم نظامی

منظور از پست مهم نظامی، پستی است که موجب تسلط بر سپاه اسلام و هدایت‌گری آن شود.

اعطای این‌گونه مناصب، با توجه به اهمیتی که دارند، با احتیاط قانون‌گذار و در نظر گرفتن اصل انسجام هدف همراه است. چه‌بسا که در مواقعی حیات کشور به این مناصب بستگی داشته باشد. لذا قانون‌گذار ضمن پدیدآوردن ساز و کارهای قانونی کنترل‌کننده، از شرط‌کردن «ایمان» فرد، به عنوان عاملی بازدارنده از انحراف، استفاده نموده است.

در خصوص پست‌های نظامی، می‌توان به ماده ششم قانون ارتش جمهوری اسلامی ایران (مصوب ۱۳۶۶/۷/۷) اشاره کرد. این متن قانونی، یکی از اصول و ویژگی‌های نیروهای مسلح را اسلامی بودن می‌داند. آن‌گونه که «در تشکیل و تجهیز نیروهای مسلح، اساس و ضابطه، مکتب اسلام است؛ به نحوی که بر همه شئون و ابعاد آن، ضوابط و

مقررات شرع، حاکمیت داشته باشد. نیروهای مسلح، رسالت مکتبی جهاد در راه خدا را بر عهده داشته، پیروی از اصول اخلاقی اسلام و احترام به شخصیت انسانی افراد را وظیفه خود می‌دانند» و با همین پیش فرض، ماده بیست و نهم این قانون، شرط عمومی استخدام در کادر ثابت و پیمانی را «تدین به دین اسلام» شمرده است.

علاوه بر این، ماده شانزدهم قانون مقررات استخدامی سپاه پاسداران انقلاب اسلامی (مصوب ۱۳۷۰/۷/۲۱) در بندهای الف، ب و ج به ترتیب، «اعتقاد به اسلام ناب محمدی، انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی»، «اعتقاد و التزام عملی به ولایت فقیه» و «التزام عملی به احکام اسلام و قوانین جمهوری اسلامی و رعایت موازین اخلاق اسلامی» را شرط دانسته و ماده شانزدهم قانون استخدام نیروی انتظامی جمهوری اسلامی ایران (مصوب ۱۳۸۲/۱۲/۲۰) نیز در بند الف و ب «اعتقاد و التزام عملی به دین مبین اسلام» و «التزام عملی به قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و اعتقاد به ولایت فقیه» را شرط کرده است.

نتیجه‌گیری

در رویکرد اسلامی، شهروندی جامعه اسلامی، نه به عنوان یک حق یک‌سان، بلکه «موقعیت» مشککی است که بر اساس عامل «تابعیت» و درجات آن، بر اساس عنصر «ایمان»، متضمن حقوق و تکالیفی برای افراد می‌باشد.

حقوق شهروندی به دو سطح عام و خاص تقسیم می‌شود: منظور از حقوق شهروندی سطح عام، حقوقی است که همه افراد جامعه به سبب عضویت خود در جامعه اسلامی و صرف نظر از داشتن هرگونه عقیده، رنگ، نژاد، زبان و... از آن بهره‌مند می‌گردند و حکومت اسلامی نیز خود را ضامن آن‌ها می‌بیند. این حقوق نیز به سه دسته تقسیم می‌شوند: حقوق مدنی و قضایی، حقوق اقتصادی و اجتماعی و حقوق سیاسی‌ای که به استقلال و حاکمیت نظام اسلامی و مسلمانان خدشه وارد نمی‌کند. در این حقوق، اصل بر تساوی افراد در برخورداری از حقوق می‌باشد و اصل نوزدهم و بیستم قانون اساسی، مؤید این تساوی در این سطح از حقوق

شهروندی است. البته اصل چهاردهم، تصریحی بر شرط بهره‌مندی از این حقوق دارد که در تمامی نظام‌های سیاسی، پذیرفته شده است و از آن به عنوان اصل عدم توطئه و خیانت^{۱۹} یاد می‌شود.

در هر جامعه، افراد به سبب مختاربودن خود، از حق تعیین سرنوشت برخوردارند و در این راستا می‌توانند انتخاب کنند و انتخاب شوند. سطح خاص حقوق شهروندی، ناظر به مناصب مهم حکومت اسلامی می‌باشد و این مناصب، با توجه به موازین فقهی - کلامی؛ مانند «قاعده نفي سبيل» و «علو اسلام» و هم‌چنین اصول حکمرانی از جمله اصل انسجام هدف، اصل احترام به اکثریت و اصل وفاداری، تنها به مسلمانان (شیعیان) اختصاص می‌یابد؛ یعنی صلاحیت انتخاب‌شدن در این جایگاه‌ها مخصوص مسلمانان است. در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، این‌گونه مناصب به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول، مناصبی هستند که نوعاً صبغه و مفهومی دینی داشته و شارع مقدس، علاوه بر قواعد و اصول کلی، در هر یک، مفاهیم و عناصری دینی؛ مانند «ایمان» و «اجتهاد» را شرط نموده است. سمت رهبری نظام اسلامی و قضاوت، مربوط به این دسته از حقوق هستند. دسته دوم نیز گرچه منصبی درون‌دینی نیستند و شاید نتوان برای آن‌ها عنوان مشخص اسلامی آورد، اما عوامل بسیاری - که مربوط به اصول حکمرانی می‌شوند - سبب اختصاص آن‌ها به مسلمانان شده است. در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ریاست جمهوری و تصدی وزارت‌خانه‌ها، پست‌های مهم نظامی و مأموریت‌های سیاسی از این قبیل هستند.

به نظر می‌رسد که این تخصیص حقوق، از ابداعات حکومت اسلامی نباشد؛ بلکه همه حکومت‌ها، در اعطای حقوق خاص، علاوه بر تابعیت، شروط دیگری را هم در نظر می‌گیرند؛ تنها آن‌چه که متفاوت است، معیارهای حکومت اسلامی - در این تخصیص - با سایر حکومت‌ها می‌باشد.

یادداشت‌ها

1. citizenship rights.

۲. ر.ک: اصل چهارم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.

۳. طبیعت و فطرت، دو مفهوم متفاوت هستند که البته آن چه را که اسلام به عنوان مبنای حقوق می‌پذیرد، «فطرت» است. برای اطلاعات بیشتر ر.ک: جوادی آملی، فلسفه حقوق بشر، ص ۸-۷.

4. Immanuel Kant.

۵. باید به برداشت‌های متفاوت از نظریه دولت اشاره کرد؛ چنان که در نظریه دولت - ملت، علقه ملت، کم‌تر معنوی و فرهنگی و اساساً غیر ایدئولوژیک - موضع اثبات‌گرایانه - است و در نظریه دولت - امت که مبنای نظریه دولت در اسلام است، این دین و اعتقاد به خداست که دولت را ایجاد و سامان‌دهی می‌کند. تصریح اصول متعدد قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به امت و یا امامت امت، (مقدمه، ۵، ۱۱، ۵۷، ۱۰۹ و ۱۷۷) مبین پذیرش این ایده از نظریه دولت است.

۶. تعریف حقوق و آزادی‌های عمومی به «مجموع آزادی‌هایی را که در یک جامعه، افراد از آن بهره‌مند هستند» می‌گویند (منوچهر طباطبایی مؤتمنی، آزادی‌های عمومی و حقوق بشر، ص ۵).
 ۷. «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء(۱۷): ۷۰)؛ ما آدمی‌زادگان را گرامی داشتیم و آن‌ها را... بر بسیاری از موجوداتی که خلق کرده‌ایم، برتری بخشیدیم.

۸. لذا در تعریف عدالت گفته‌اند: «اعطاء كل ذي حق حقه»؛ عدالت، اعطای حق هر صاحب حقی است.

۹. البته ممکن است مفهوم متناظر دیگر آن، تأکید بر تساوی در برابر قانون باشد.

۱۰. در این جا فسق، به معنای بیرون رفتن از ایمان است ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۶، ص ۳۹۶.

۱۱. «وَإِنْ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ» (یونس(۱۰): ۸۳)؛ فرعون، برتری‌جویی در زمین داشت و از اسراف‌کاران بود!

۱۲. «وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ» (آل عمران(۳): ۱۲۳)؛ خداوند شما را در «بدر» یاری کرد (و بر دشمنان خطرناک، پیروز ساخت)؛ در حالی که شما (نسبت به آنها)، ناتوان بودید.

۱۳. «الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَلْيَتُّوْنَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (نساء(۴): ۱۳۹) و «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُولَئِكَ هُوَ يَبُورُ» (فاطر(۳۵): ۱۰).

۱۴. «العِزَّةُ: حالةٌ مانعةٌ للإنسان من أن يغلب.»
۱۵. «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر(۳۵): ۱۰)؛ کسی که خواهان عزت است، (باید از خدا بخواهد چرا که) تمام عزت برای خداست، سخنان پاکیزه به سوی او صعود می‌کند و [خدا] عمل صالح را بالا می‌برد.
۱۶. ر.ک: برای مطالعه بیشتر سیدحسن موسوی بجنوردی، *القواعد الفقهیه، مصحح: مهدی مهریزی و محمدحسن درایتی، ج ۱، ص ۱۹۰؛ امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۷۲۶؛ عباسعلی زارعی سبزواری، القواعد الفقهیه فی مدرسة السبزواری، ص ۷۴.*
۱۷. در باره بحث سندی روایت ر.ک: حسینعلی منتظری، *الدراسات فی ولاية الفقیه، ج ۱، ص ۴۲۷.*
۱۸. «ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا...» (کلینی، *اصول کافی، ج ۱، ص ۶۸.*)

19.conspiration et trahison.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم؛ ترجمه آیت‌الله مکارم شیرازی.
۲. صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، ج ۳، تهران: امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴.
۳. اصفهانی، محمدبن حسن (فاضل هندی)، *کشف اللثام و الابهام عن قواعد الاحکام، مصحح: دفتر پژوهش انتشارات اسلامی، ج ۷، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ق.*
۴. امام خمینی، سیدروح‌الله، *کتاب البیع، ج ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۸.*
۵. انوری، حسن، *فرهنگ روز سخن، تهران: نشر سخن، چ ۴، ۱۳۸۹.*
۶. بحرانی، یوسف‌بن احمد بن ابراهیم، *الحدائق الناضرة فی الاحکام العترة الطاهرة، مصحح: محمدتقی ایروانی و سیدعبدالرزاق مفرم، ج ۲۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۵ق.*
۷. جوادی آملی، عبدالله، *حق و تکلیف در اسلام، قم: مرکز نشر اسراء، چ ۳، ۱۳۸۸.*
۸. -----، *فلسفه حقوق بشر، قم: مرکز نشر اسراء، چ ۶، ۱۳۸۹.*

۹. حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین، ولایت فقیه در حکومت اسلام، ج ۳، مشهد: انتشارات علامه طباطبایی، ج ۲، ۱۴۲۱ق.
۱۰. حسینی شیرازی، سیدصادق، فقه الصادق ۷، ج ۱۳، قم: دارالکتاب، ۱۴۱۲ق.
۱۱. حسینی شیرازی، سیدمحمد، الفقه؛ القواعد الفقهیه، بیروت: مؤسسه امام الرضا ۷، ۱۴۱۳ق.
۱۲. حسینی مراغی، سیدمیرعبدالفتاح، العناوین الفقهیه، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۱۳. دانش پژوه، مصطفی، اسلام و حقوق بین الملل خصوصی، با هم کاری محسن قدیر، ج ۱، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه و پژوهش کده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۱.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دمشق: دارالعلم الدارالشامیه، ۱۴۱۲ق.
۱۵. رایلی، دنیس، شهروندی و دولت رفاه، مترجم: ژیلای ابراهیمی، تهران: مؤسسه انتشارات آگاه، ۱۳۸۸.
۱۶. رستمی، ولی، «تحلیل حقوقی اصل ۱۱۵ قانون اساسی در خصوص شرایط رئیس جمهور» فصل نامه حقوق، دانش کده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۴۱، ش ۱، ۱۳۹۰.
۱۷. زارعی سبزواری، عباسعلی، القواعد الفقهیه فی مدرسة السید السبزواری، تهران: شرکت تعاونی کارآفرینان فرهنگ و هنر، ۱۳۸۹.
۱۸. شبیری زنجانی، سیدموسی، کتاب نکاح، ج ۱۲، قم: مؤسسه رأی پرداز، ۱۴۱۹ق.
۱۹. شریعتی، روح الله، حقوق و وظایف غیر مسلمانان در جامعه اسلامی، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ج ۲، ۱۳۸۷.
۲۰. شیخ انصاری، مرتضی، القضاء و الشهادات، قم: کنگره بزرگداشت شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق.
۲۱. صدوق، محمدبن علی، من لا یحضره الفقیه، تحقیق: محمدجواد المغنیه، ج ۴، بیروت: دارالاضواء، ج ۲، ۱۴۱۳ق.
۲۲. طباطبایی مؤتمنی، منوچهر، آزادی های عمومی و حقوق بشر، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مترجم: سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ج ۹، ۱۳۰۹ و ۱۶، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۵، ۱۳۷۴.

۲۴. طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم، حاشیة المكاسب، ج ۱، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چ ۲، ۱۴۲۱ق.
۲۵. عمید زنجانی، عباسعلی، قواعد فقه (بخش حقوق عمومی)، ج ۳، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۶.
۲۶. -----، مبانی فقهی کلیات قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران: انتشارات واحد فوق برنامه بخش فرهنگی دفتر مرکزی جهاد دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۲۷. غمامی، سیدمحمد مهدی، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۹۰.
۲۸. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، القواعد الفقهیه، قم: چاپخانه مهر، ۱۴۱۶ق.
۲۹. فالكس، کیث، شهروندی، مترجم: محمدتقی دلفروز، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۱.
۳۰. قاضی شریعت پناهی، سیدابوالفضل، بایسته‌های حقوق اساسی، تهران: نشر میزان، چ ۲۸، ۱۳۸۵.
۳۱. کاستلز، استفان و دیویدسون، آلیستر، مهاجرت و شهروندی، مترجم: فرامرز تقی‌لو، تهران: انتشارات پژوهش‌کده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۲.
۳۲. کاشف الغطاء، حسن بن جعفر، انوار الفقاهة؛ کتاب النکاح، نجف: مؤسسه کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق.
۳۳. کانت، ایمانوئل، فلسفه حقوق، مترجم: منوچهر صانعی دره‌بیدی، ج ۱، تهران: انتشارات نقش و نگار، ۱۳۸۰.
۳۴. کلسن، هانس، نظریه ناب حقوقی، مترجم: اسماعیل نعمت‌اللهی، قم: پژوهش‌گاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷.
۳۵. کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، مصحح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ ۵، ۱۳۶۳.
۳۶. گای، ماری، شهروند در تاریخ اندیشه غرب، مترجم: عباس باقری، تهران: نشر و پژوهش فرزانه‌روز، ۱۳۸۸.
۳۷. لنگرودی، محمدجعفر، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، ج ۳، تهران: گنج دانش، ۱۳۷۸.
۳۸. مدنی، سیدجلال‌الدین، حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران، ج ۵، تهران: نشر سروش، ۱۳۶۹.
۳۹. مصباح یزدی، محمدتقی، نظریه سیاسی اسلام؛ سلسله سخنرانی‌های قبل از خطبه‌های نماز جمعه تهران، ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱، ۱۳۷۸.

۴۰. مصطفوی، سیدمحمدکاظم، القواعد؛ مائة قاعدة فقهية معنی و مدرکاً و مورداً، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، چ ۴، ۱۴۲۱ق.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.
۴۲. منتظری، حسینعلی، الدراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، قم: نشر تفکر، چ ۲، ۱۴۰۹ق.
۴۳. موسوی بجنوردی، سیدحسن، القواعد الفقهیه، مصحح: مهدی مهریزی و محمدحسن درایتی، قم: نشر الهادی، ۱۴۱۹ق.
۴۴. موسوی بجنوردی، سیدمحمد، قواعد فقهیه، ج ۱، تهران: مؤسسه انتشارات مجده، ۱۳۸۵.
۴۵. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، مصباح الفقاهة (المکاسب)، ج ۱، بی جا، بی نا، بی تا.
۴۶. نائینی، میرزا محمدحسین، تنبیه الامة و تنزیه الملة، مصحح: جواد ورعی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۲.
۴۷. نجفی اسفاد، مرتضی و محسنی، فرید، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران (حقوق اساسی ۲)، تهران: انتشارات بین المللی هدی و انتشارات فردا، چ ۴، ۱۳۸۶.
۴۸. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۴۰، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ ۷، ۱۴۰۴ق.
49. Finnis, John (2011), **Natural Law and Natural Rights**, Oxford University Press.
50. Posner, Richard A. (2003), **Law, Pragmatism, and Democracy**, Harvard University Press.

● الحصول على مناصب سيادية في الحكومة الإسلامية – القيود والإلزامات
(دراسة للموضوع في رحاب الجمهورية الإسلامية الإيرانية)

□ السيد محمد مهدي غمامي و عباس ماجدي

أحد الأصول الأساسية في الحكومات المتقدمة على مبدأ سيادة الشعب هو ضمان حصول المواطن على مناصب رفيعة في الحكومة بمثابة حقٍّ من حقوق المواطنة، ويمكن القول إنّ عدم منح هذه الحقوق تجعل النظام الحاكم لا يتّسم بالمبدأ المذكور وتخرجه من دائرة السيادة الشعبية. والسؤال الذي يطرح هنا هو: هل أنّ الدين في النظام السياسي الإسلامي، ولا سيّما في الجمهورية الإسلامية في إيران، يمنح هذه الحقوق للمواطن أو لا؟

قام الباحثان في هذه المقالة بدراسة وتحليل ماهية ونطاق حقوق المواطنة، وعرفاها كما يلي: هي الحقوق التي يتمّ تعيينها على أساس القوانين والأصول الحقوقية لكلّ مجتمع، وتعكس خصائص الحقوق الأساسية لمواطني مجتمعٍ ما للتمتع بحياةٍ فرديةٍ واجتماعيةٍ فاعلةٍ في مجتمعاتهم. ومن ثمّ تطرّقا إلى دراستها على مستويين، هما حقوق المواطنة العامة وحقوق المواطنة الخاصّة لغرض إثبات أنّ الدين على نطاق المواطنة العامّة لا يقيم أيّ فرق بين المواطنين، بل إنّّه يحفّز الحكومة الإسلامية على منحهم جميعاً هذه الحقوق بشكلٍ متساوٍ.

أمّا في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، فإنّ المادّة العشرين من الدستور تؤيّد منح هذه الحقوق، ولكن نظراً لأسباب خاصّة وبما فيها قاعدة (نفي السبيل) ومقتضيات القيادة من قبيل أصول انسجام الهدف واحترام الأكرية والالتزام والإخلاص، فإنّ الدين يعدّ ضرورياً لحصول بعض المواطنين على حقوق مواطنة خاصّة تتمثّل في التصدّي لبعض المناصب الرفيعة.

مفردات البحث: الدين، حقوق المواطنة، الجمهورية الإسلامية، الدستور، نفي السبيل، أصول الحكم.